EDGAR MORIN

CÓMO VIVIR EN TIEMPOS DE CRISIS

Nueva Visión

COMPRENDER EL MUNDO QUE VIENE

EDGAR MORIN

Las crisis agravan las incertidumbres, favorecen las preguntas; pueden estimular la búsqueda de soluciones nuevas o provocar reacciones patológicas como la designación de un chivo emisario. Son, así, profundamente ambivalentes.

Para comprender lo que pasa y va a pasar en el mundo hay que tener una sensibilidad a la ambigüedad.

¿Qué es la ambigüedad? Se traduce por el hecho de que una realidad, persona o sociedad se presenta bajo el aspecto de dos verdades diferentes o contrarias, o bien presenta dos caras, de las que no se sabe cuál es la verdadera. Tomemos el ejemplo de los Estados Unidos: allí podemos ver la imagen de la democracia, de una muralla contra la dictadura, pero también la del imperialismo, del intervencionismo en Irak, de la masacre de poblaciones indígenas. Presenta así dos

caras, de las cuales una es quizá más destacada que la otra en algunos momentos de su historia. Pascal tenía el sentido de la ambigüedad: para él el ser humano tiene en sí tanto lo mejor como lo peor. Descartes no. Hay que ser pascaliano.

La segunda cosa necesaria para esta comprensión es la ambivalencia: cuando un proceso presenta dos aspectos de valores diferentes y a veces contrarios, es ambivalente. Tomemos un ejemplo en la historia de Europa occidental: a partir del siglo XVI Europa conquista el mundo, África, América, las coloniza y se muestra cruel, exterminadora, esclavista. Simultáneamente, es decir en la misma época que ejerce su crueldad en esas regiones del mundo, Europa es también el único hogar donde se desarrollaron las ideas de derecho del hombre, de fraternidad universal. Esta Europa es a la vez cruel y civilizada, doble rostro que a su manera testimonian dos grandes espíritus de la época, el primero por su combate, el segundo por sus escritos: Bartolomé de Las Casas, católico (de origen judío) hace admitir por la Iglesia que los indios tienen alma; Montaigne (cuya familia paterna era marrana, de donde su

experiencia de la diferencia) exclama: «Se llama bárbaros a las personas de otra civilización y nosotros somos más feroces que los caníbales que se comen a los enemigos muertos, mientras nosotros torturamos personas vivas». Europa, en su faz positiva, hace alarde entonces de un mensaje de comprensión de los otros, del humanismo cristiano que nace de la confluencia del evangelismo y las ideas griegas. Mientras que en los primeros siglos ese aspecto era muy secundario, Europa se vuelve defensora de esos valores de libertad. La ambivalencia queda así incorporada a un proceso, como todo valor, y puede volverse más o menos importante.

Consideremos también como ejemplo el proceso de mundialización, favorecido por la técnica y el desarrollo de las comunicaciones, como Internet y el teléfono móvil. Hemos vivido una ruptura temporal (1989-1990), con la implosión de la Unión Soviética y la explosión del liberalismo en Rusia y en China. Ese doble fenómeno condujo a la hegemonía de la economía, del lucro y también de los Estados Unidos, proceso que, él mismo, aportó sus ambivalencias: creación de nuevas

zonas de prosperidad, de nuevas capas medias en la India, en la China, en Brasil, pero también de nuevas zonas de miseria. Al respecto, hay que diferenciar entre la pobreza y la miseria: una familia que vive sobre una parcelita de tierra con policultura y animales domésticos es pobre pero tiene un mínimo de dignidad y de autonomía, mientras que las personas arrancadas de su campo para ser lanzadas a villas miseria urbanas se encuentran en una dependencia absoluta, es decir la miseria, como los habitantes de las villas miseria de América latina, siempre en extensión. Se pueden discutir largamente los beneficios y los daños de esa mundialización: creo que lo que domina es la miseria. Pero lo importante es su profunda ambivalencia; ese proceso no tiene regulación interna –contrariamente a los antiguos Estados, es un proceso desenfrenado, sin ningún control, que puede producir crisis–. La mundialización es la mejor y la peor de las cosas.

Hay que ser sensible a las contradicciones: cuando por el estudio y el examen llegamos a dos verdades contradictorias, nuestra costumbre es cambiar de razonamiento para eliminar la con-

tradicción. Esto es verdad no sólo para los problemas políticos y sociales sino también en física. Hay que asumir y superar las contradicciones.

La inadecuación no ha dejado de crecer entre nuestros saberes parcelados, compartimentados entre disciplinas y los problemas multidimensionales, trasnacionales, globales, planetarios. El recorte de las disciplinas las vuelve incapaces de captar la complejidad (de la palabra *complexus*, «lo que está tejido en conjunto»). El desafío de la globalidad es un desafío de la complejidad. En la historia planetaria las interacciones y las retroaccionnes entre procesos económicos, políticos, religiosos, demográficos, científicos, técnicos, ya innumerables, no dejan de aumentar. Una de las tragedias del pensamiento actual radica en que nuestras universidades y nuestras grandes escuelas producen especialistas eminentes cuyo pensamiento está muy compartimentado. El economista no verá más que la dimensión económica de las cosas, como el religioso o el

demógrafo la suya, y todos tropezarán con la dificultad de concebir las relaciones entre dos dimensiones. La inteligencia que sólo sabe separar quiebra lo complejo del mundo en fragmentos dispares y disminuye las probabilidades de comprensión y de reflexión. De este modo, cuanto más planetarios se vuelven los problemas, se tornan más impensados; cuanto más progresa la crisis, más progresa la incapacidad de pensar la crisis.

El conocimiento pertinente es capaz de situar toda información en su contexto y, si es posible, en el conjunto en el que se inscribe. Del mismo modo debemos concebir simultáneamente la retroacción, un fenómeno en bucle, donde el propio efecto interviene en la causa, y la recursión, un proceso donde los efectos y los productos son necesarios para su propia producción y causa. La democracia, por ejemplo, está alimentada por dos bucles recursivos: en primer lugar, los gobernantes dependen de los ciudadanos que dependen de los gobernantes. En segundo lugar, la democracia produce ciudadanos que producen la democracia. Debemos operar con bucles, círculos

virtuosos donde dos contrarios pueden favorecerse uno al otro. Por ejemplo en las relaciones Israel/Palestina, Estados Unidos/Irán, donde desde ambos bandos son los más extremistas los favorecidos por el proceso conflictivo. Cada provocación de Bush favorecía la provocación de Ahmadinejad. Era el más grandioso de los maniqueísmos opuestos: según la visión occidental, un imperio del bien contra Al Qaeda, el imperio del mal y, según la visión inversa, Al Qaeda, el imperio del bien, contra los infieles occidentales. La lucha de dos imperios del bien vuelve imposible la comprensión de uno por el otro.

Se trata entonces de un requisito previo: si no tenemos esas múltiples sensibilidades a la ambigüedad, a la ambivalencia (o a la contradicción), a la complejidad, somos poco capaces de comprender el sentido de los acontecimientos. La comprensión humana implica no sólo la comprensión de la complejidad del ser humano, sino también la de las condiciones en las que se forman las mentalidades y en las que se ejercen las acciones. Las situaciones son determinantes, como lo muestran circunstancias de guerra en las que pueden

actualizarse las virtualidades más odiosas. De algún modo los terroristas viven una ideología de guerra en tiempo de paz.

Existe una ética de la comprensión que nos exige primero comprender la incomprensión, que tiene muchas fuentes: el error, la indiferencia frente al otro, la incomprensión de cultura a cultura, la posesión por los dioses, mitos, ideas, el egocentrismo, la abstracción, la ceguera, el temor de comprender... Una palabra sobre esta última fuente de incomprensión: comprender no es justificar, comprender al asesino no significa tolerar el asesinato del que es autor.

La comprensión compleja implica una temible dificultad. Teniendo en cuenta bifurcaciones, encadenamientos, que conducen a lo peor o a lo mejor y, a menudo, a lo uno y lo otro, la comprensión compleja afronta sin cesar la paradoja de responsabilidad/irresponsabilidad humana.

***

El mayor aporte de conocimiento del siglo XX fue el conocimiento de los límites de nuestro conocimiento. La incertidumbre es nuestro destino, no sólo en la acción sino también en el conocimiento. La condición humana se halla así marcada por dos grandes incertidumbres: la incertidumbre cognitiva y la incertidumbre histórica. Cuando se producen tantas interacciones e interferencias no se puede tener certeza absoluta. La incertidumbre cognitiva se halla resumida en esta frase de un biólogo: «para saber todo lo que pasa en un cuerpo habría que matarlo, y entonces lo que pasa se detiene». Hay que aceptar pensar con cierta incertidumbre. La histórica se halla ligada al carácter caótico de la historia humana. No podemos ignorar la gran revelación del siglo XX: nuestro futuro no está teleguiado por el progreso histórico. Junto con la mundialización económica se ha afirmado otra mucho más fragil, la mundialización de la democracia: muchos países que vivían bajo dictaduras se han emancipado; es cierto que hay democracias vacilantes, violentas, corrompidas, pero hay un progreso de los derechos del hombre y de la mujer. Más allá de

las apariencias se descubre también una mundialización plural.

La segunda mundialización forma parte del mismo proceso que la primera, aunque se le opone. Es la mundialización cultural, ella misma extremadamente ambivalente. En el siglo XIX Marx decía que, al unificar el mundo por la ganancia, el capitalismo iba a crear las condiciones de una verdadera literatura mundial. Hoy tenemos acceso a las novelas japonesas, chinas, y no solamente contemporáneas, sino también a los textos medievales. Aunque la industria del cine ha aplicado una división del trabajo extrema (el montador, el realizador...) y respondido a un imperativo de lucro, ha producido filmes de calidad, a veces obras de arte. Un creador puede imponer su obra, como Orson Welles, o puede ser barrido por el sistema. La difusión planetaria del cine nos proporciona obras de arte del cine coreano o japonés. ¿Por qué? Porque siempre hace falta originalidad, creación y entre la invención y la producción hay simultáneamente conflicto y colaboración. Es lo que define la complejidad: una relación antagonista y complementaria. Si la estandarización es de aquí en más un fenómeno mundial, como dan testimonio muchas

series de televisión producidas en la actualidad, la originalidad también está presente: un notable estudio sobre la pizza ha mostrado cómo se transforma en cada país e integra elementos culturales propios.

El mestizaje cultural puede ser creador. Tomemos un ejemplo que me impresiona, el del flamenco. Se trata de una música que expresa el alma del pueblo gitano, una música simbiótica, rica de influencias indias, árabes, celtas... fundidas en una música original. El flamenco estaba en decadencia en los años 1950, degradado al punto que se predecía su muerte. Entonces se regeneró impulsado por dos factores: primero gracias a la juventud andaluza, llevada por el deseo de un retorno a los orígenes, a las raíces culturales, luego gracias a empresas discográficas que, como Ducretet Thomson, realizaron antologías, colocaron en el mercado «recopilaciones» que le permitieron ganarse aficionados en el mundo entero. Se ve entonces que el flamenco debe su regeneración también a la mundialización. Otros fenómenos de mestizaje se desarrollan por otra parte de manera tangencial: el rai, el rock... Todos esos procesos son ambivalentes.

Condenar la mundialización cultural como estandarización, degradación, o bien alabarla por su capacidad de transmisión no es nunca suficiente. Vivimos en procesos ambivalentes que pueden modificarse, lo que no quiere decir que sólo haya que contemplarlos.

***

Se podría decir que la nave espacial Tierra está motorizada por un cuatrimotor: la ciencia, la técnica, la economía y la ganancia. Cada uno de esos motores es profundamente ambivalente. La ciencia misma, que permitió descubrimientos, conocimientos extraordinarios y engendró beneficios para la humanidad, también produjo armas de destrucción masiva y concibió además medios de manipulación genética. La ciencia produjo un poder formidable asociándose cada vez más estrechamente a la técnica, cuyos desarrollos propulsan de manera ininterrumpida la economía y transforman profundamente las so-

ciedades. La técnica ha servido par domesticar las energías materiales, pero también a los humanos, que, ellos mismos, trabajan con las máquinas. Los espíritus formados por un modo de conocimiento que rechaza la complejidad no saben concebir la ambivalencia fundamental inherente a la actividad científica, donde conocimiento y manipulación son las dos caras del mismo proceso; los grandes descubrimientos nunca fueron programados, las regulaciones debieron venir de otra parte: de lo político, entre otros factores, que interviene modestamente cuando por ejemplo no prohibe la clonación humana.

Cómo no estar asustados: la producción de armas de destrucción masiva se propaga, se miniaturiza, crea un peligro cada vez más pesado, mientras nosotros hemos entrado en un preperíodo de guerra de civilización, que espero que no tenga lugar, en el que el maniqueísmo se erige como principio, en el que un grupo que no se halla territorialmente localizado, como Al Qaeda, sueña con hacer explotar una bomba atómica artesanal para suprimir las ciudades de perdición y de infieles. La degradación de la biosfera con-

tinúa, denunciada desde 1970 por el Club de Roma, mientras que una conciencia ecológica se amplía cada vez más. El calentamiento climático se ve acompañado por el peligro de la vida oceánica, la disminución de la biodiversidad animal, el crecimiento de las contaminaciones urbanas y el de la agricultura industrial que multiplica los pesticidas, empobrece los suelos y ensucia las napas freáticas. Esas degradaciones generalizadas están generadas por el propio proceso de nuestra civilización, que da también nacimiento a antídotos, a reparaciones. Está bien, es cierto, que haya un Grenelle del Ambiente* porque es útil desarrollar energías renovables, limitar la contaminación. Pero haría falta una reforma de mucho mayor envergadura. Nos hemos basado en lo cuantitativo, olvidando lo cualitativo. Los economistas tienen la mirada fijada sobre los únicos resultados calculados, e ignoran las realidades humanas, hechas de sensibilidad, de odio, de amor, de pasiones. La ganancia es un proceso

* El Grenelle del Ambiente es un organismo francés que reúne al Estado y representantes de la sociedad civil para definir un proyecto favorable para la ecología, el desarrollo y la planificación duraderas. [N. del T.]

desencadenado que también implica su propia ambivalencia. Estamos comprometidos en un proceso que tiende a la catástrofe, a pesar de las tentativas, aquí y allá, de salvar un sitio, un río...

En esas condiciones lo probable es catastrófico. No sé cómo, quizá una mezcla de guerra y catástrofe ecológica. Lo probable es lo que, en un tiempo dado, proyecte un observador inteligente, con mejores informaciones sobre el pasado y el presente, sobre el futuro. Lo probable es, entonces, que nos dirigimos al abismo. Sin embargo siempre existió también lo improbable en la historia humana. Seis siglos antes de nuestra era el inmenso imperio persa quiso absorber las pequeñas ciudades griegas, incluyendo Atenas. Lo podía hacer de un bocado lanzando su armada gigantesca. Pero Atenas, con la ayuda de Esparta, rechazó a los persas en la batalla de las Termópilas. La ciudad de Atenas fue destruida, hasta Salamina, pero los barcos griegos tendieron una trampa a los persas, salvando al Estado de Atenas. Y algunas decenas de años más tarde nacen la democracia y la filosofía atenienses.

Yo mismo he vivido una situación improbable:

en diciembre de 1941, el ejército nazi dominaba Europa y había llegado a las puertas de Moscú. Pero sucedió que un invierno precoz debilitó al ejército alemán. Stalin, que por un espía sabía que Japón no atacaría, separa una parte de su ejército de Extremo Oriente y designa a Yuko, que desencadena una contraofensiva el 5 de diciembre y rechaza al ejército alemán: es la primera derrota de los nazis. Ahora bien, inmediatamente Japón ataca Pearl Harbour y provoca la entrada de los Estados Unidos en la guerra. En pocos días lo probable disminuye, lo improbable comienza a desarrollarse y se vuelve probable después de Staligrado. El futuro nunca está jugado.

Otro ejemplo más alejado en el tiempo: el planeta estaba poblado por una humanidad arcaica que vivía en pequeñas sociedades de cazadores-recolectores, sin Estado, sin agricultura, sin ejército. En un momento dado en Medio Oriente, en la cuenca del Indo, después en China, en México, no se sabe por qué proceso de dominación, de reagrupamiento, se crearon nuestras sociedades históricas, con ciudades, Estados, una agricultura, un ejérci-

to, clases sociales, religiones. Se produjo una especie de metamorfosis, una transformación radical, como las que conoce el mundo animal. En un primer momento, por ejemplo, la oruga se autodestruye, hasta el sistema digestivo, para autocrearse mejor como mariposa. Nosotros mismos somos pequeños renacuajos en el vientre de nuestra madre, antes de transformarnos en seres humanos, pasando por la muy dura prueba del nacimiento.

Yo propongo la idea de que quizá hayamos llegado a un momento de ruptura. ¿Acaso el destino de la humanidad es la historia (un proceso, justamente, que tiene un fin) que después de todo no tiene más que 6000 años? Es propio de la metamorfosis, como de toda creación, no ser previsible. ¿Cómo imaginar el Requiem de Mozart, aun colocando electrodos en su cabeza, antes de su creación? Es claro que nos falta la conciencia de humanidad planetaria que se halla en germen en las grandes religiones universalistas, y en el humanismo occidental, que todavía no se

ha desarrollado. La humanidad se ha plasmado por una misma comunidad de destino y se encuentra en adelante colocada ante amenazas mortales. La metamorfosis no es probable, precisamente posible, y puede ser que percibamos la posibilidad de evitarla. No será una salvación inmediata y sin duda habrá que superar grandes dificultades, instalar muchos tipos de reformas de la sociedad, de las mentalidades, de los valores... ¿Por qué no? En la historia se encuentra que grandes acontecimientos comienzan de modo minúsculo: en Galilea, el cristianismo es soportado por una docena de apóstoles antes de transformarse en una religión universal. Un profeta expulsado de La Meca se refugia en Medina y se transforma en el fundador de otra gran religión. Una primera desviación del curso de las cosas se vuelve una tendencia, después una fuerza histórica... Esa evolución también es compleja, paradojal y ambivalene: todos nuestros factores de desesperanza llevan en ellos elementos de esperanza: «Allí donde crece el peligro crece también lo que salva» (Hölderlin).

***

Ortega decía: «No sabemos lo que nos pasa y eso es precisamente lo que nos pasa». Estamos condenados a avanzar en la ignorancia, que se ve favorecida por ese pensamiento parcelario que no ve más que fenómenos separados y permanece incapaz de comprender sus relaciones.

Pero prepararse para ese mundo incierto no significa resignarse. Por el contrario es preciso esforzarse por pensar bien, por elaborar estrategias, por efectuar apuestas conscientemente. Pensar bien, es decir esforzarse por contextualizar y globalizar nuestros conocimientos, lo hemos visto, y también ser conscientes de la ecología de la acción. Primer principio: toda acción, una vez desatada, entra en un juego de interacciones y de retroacciones en el seno del medio donde se efectúa que la pueden desviar de sus fines y hasta conducirla a un resultado opuesto al que se esperaba. Segundo principio: las consecuencias últimas de la acción son impredecibles. Los efectos de la acción no dependen sólo de las

intenciones del actor sino también de las condiciones propias del medio en que se desarrolla. No se puede encarar la totalidad de las inter-retroacciones en el seno de un medio complejo como el medio histórico-social.

La estrategia se opone al programa, establece como él un objetivo y escenarios de acción, pero, a diferencia de él, modifica su acción en función de las informaciones recibidas y de los azares encontrados. Lleva en sí la conciencia de la incertidumbre que va a afrontar y por eso mismo implica una apuesta.

Creo mucho en una política regenerada. Es cierto que en Francia la política está muy esclerosada, tanto los espíritus como los partidos, dando que pensar que nada puede salir de su seno, pero, a la vez, hay fuerzas subterráneas en acción. Volvamos a pensar la metáfora de Hegel, del viejo topo que cava galerías subterránemente y un día retorna a la superficie. Hay muchos topos trabajando, como el joven topo de 1968, y son difíciles de detectar. Hay que tener el espíritu abierto. El presente es muy difícil de conocer: transcurre con movimientos en profundidad que

no se pueden percibir. El presente, lo real no es lo que parece estable. Ser realista, ¡qué utopía! Hay que estar abiertos a lo incierto, a lo inesperado. Hay que ser sensible a lo débil, al acontecimiento que nos sorprende; hay que estar listos para repensar sin cesar el estado del mundo.

Entonces ¿cuál sería la buena noticia? Una toma de conciencia de la amplitud, de la profundidad de la complejidad que atestiguaría un nuevo comienzo. Estamos en un período de crisis planetaria y no sabemos lo que saldrá de ella; todo lo que testimonie la posibilidad de superar esa crisis será una buena noticia.

Creo que la complejidad favorece la acción porque da la medida de los verdaderos riesgos y de las verdaderas probablilidades. La ecología de la acción significa esto: en el momento en que usted la inicia, ella se le escapa y puede volverse su contrario. Usted quiere llevar la democracia a Irak, y favorece el terrorismo; usted se casa, usted cree que va a ser feliz, y es lo contrario. Hay que hacer como Pascal, una apuesta, y cambiar

de dirección si es necesario. Nuestros ancestros cazadores-recolectores vivían en un mundo incierto, no siempre seguros de encontrar caza, totalmente sometidos a los caprichos de la naturaleza. La toma de conciencia del riesgo puede estimular las defensas; hay que apostar. Como las consecuencias de una acción son inciertas, la apuesta ética, lejos de renunciar a la acción por temor a las consecuencias, asume esa incertidumbre, reconoce los riesgos, elabora una estrategia. La apuesta es la integración de la incertidumbre en la esperanza. Es un error creer que la acción sólo es posible a través de una visión simplista y maniqueísta de la situación. La complejidad incita los retrasos, suscita la duda, por mucho tiempo puede ser un obstáculo para la acción, pero no impide decidir. La incertidumbre estimula porque convoca la apuesta y la estrategia. Sin duda no hay que avanzar de modo pulsional e irreflexivo, pero hay que actuar. Apuesta y estrategia, y ¡adelante!

¿QUÉ VAMOS A HACER DE NUESTRA VIDA?

PATRICK VIVERET

Podemos pensar y comprender las apuestas decisivas de nuestro mundo, pero también podemos traducirlas del lado de la acción e inscribirlas en lo que Edgar Morin, entre otros, ha llamado la necesidad de reencontrar un principio de esperanza. Principio de esperanza al que hay que conferirle la misma importancia que al principio de responsabilidad que, gracias a Hans Jonas, estuvo en el corazón de las tomas de conciencia ecológicas en el curso de estos últimos años. Cuanto más desafíos se acumulan, más importantes son los elementos de angustia y más decisiva se vuelve esa cuestión de la esperanza.

En la definición de ese principio de esperanza, ante todo hay que retener tres elementos importantes: lo improbable, las posibilidades creativas y, por último, la metamorfosis. La investidura de Barak Obama la jornada del 20 de enero es un

bello ejemplo de la noción de improbable. ¿Quién habría dicho, hace apenas algunos años, que un afroamericano podría alcanzar la cabeza de los Estados Unidos y, lo que es más, en un contexto de crisis? Más de dos millones de personas se hallaban en Washington el 20 de enero, compartiendo un fervor colectivo que seguramente no hay que idealizar, pero que da cuenta de lo improbable. En 1942 lo más probable era que Hitler ganara la guerra. ¿Y quién habría sostenido, aún en 1985, que el imperio soviético se hundiría sin violencia y gracias al papel de un hombre como Gorbachov?

Siempre es importante tener en cuenta que aun cuando los elementos de probabilidad se inscriban del lado de la catástrofe, lo improbable también puede suceder. No sostengo eso para pintar la realidad de rosa, sino porque la realidad es de tal complejidad, las combinaciones de potencialidades creativas son tan múltiples, que las configuraciones que terminan por producirse en la realidad pueden revelarse altamente improbables. Lo que cuentan son las posturas de vida individuales o colectivas que operan de modo

que lo improbable no nos desconcierte, que seamos capaces de reaccionar si lo improbable revela estar del lado de lo peor y utilizarlo como una energía positiva si está del lado de lo mejor.

Sería un despilfarro formidable encontrarse frente a improbables positivos, como la elección de Barack Obama, sin saber qué hacer con ello, porque estamos tan formateados para enfrentar lo peor que ya no sabemos trabajar a partir de lo mejor.

El problema de las grandes apuestas de un mundo que viene remite a un tema general, el fin de *un* mundo. Acabo de referirme a Edgar Morin; otros dos autores se sitúan en la misma perspectiva. Uno es un marxista muy conocido, Antonio Gramsci. Él recordaba que una crisis se produce en el momento que el viejo mundo tarda en desaparecer, cuando el nuevo mundo tarda en nacer, y en ese claroscuro, decía, pueden aparecer monstruos. Es un momento crucial en el que la crisis es a la vez, como lo dice el ideograma chino, fuente de peligro, pero también fuente de oportunidades. El tercer autor es el propio San Juan, el San Juan del Apocalipsis. El Apocalipsis no es

la catástrofe sino la revelación. Es evidentemente un momento de bifurcación crítica que puede implicar aspectos destructivos, pero que también es fundamentalmente fuente de renacimiento.

Desde esa triple perspectiva de Edgar Morin, Antonio Gramsci y el Apocalipsis de Juan podemos situar el momento actual de crisis en el que estamos viviendo en una temporalidad extendida, sin la que no tenemos ningún medio para comprender sus causas ni sus soluciones. Yo querría inscribir este momento de crisis que nos obnubila en una temporalidad más larga, la de las grandes mutaciones a las que nos hemos enfrentado. Estamos atravesando una crisis porque esas mutaciones no fueron acompañadas por los cambios necesarios en las relaciones de riqueza y de poder.

De algún modo querría proponerles una lectura del período histórico en el que hemos entrado. Cercano de un tiempo de Apocalipsis, en el sentido original del término, no de catástrofe sino de revelación, de un tiempo de encuentro crítico de la humanidad con ella misma que le permita tra-

bajar en lo esencial. En cierto modo, lo que pasa con la crisis no es más que la lupa de aumento de mutaciones mucho más profundas y mucho más largas. Convergen tres grandes olas de mutaciones y todas plantean la cuestión de las relaciones de la humanidad con su propia capacidad de humanización.

La primera ola de mutaciones, de la que la crisis actual es una de sus manifestaciones, se caracteriza por la insostenibilidad de lo que se podría llamar el modelo DCD, es decir «desregulación, competencia desenfrenada, deslocalización». La insostenibilidad a la vez ecológica, social, financiera, cultural, ética que se está manifestando es la de este modelo. En el corazón del carácter sistémico de lo que ha conducido a la crisis, y que fue dibujado por los últimos treinta años de ese modelo DCD, hay un par de fuerzas: la de la desmesura y la del malestar.

La desmesura se halla en el origen tanto de causas antrópicas, humanas, de desarreglos de relaciones con la naturaleza, de desarreglos climáticos como de atentados a la biodiversidad. También se halla en el origen de la profundiza-

ción de las desigualdades sociales y de estas relaciones casi obscenas: tres personas en el mundo pueden tener los ingresos de 48 de los países más pobres, la fortuna de 225 personas equivale a la suma de los ingresos individuales irrisorios de 2500 millones de seres humanos. Incluso en nuestras sociedades, tal o cual empresario, que por otra parte ha puesto su empresa en dificultades, puede partir con retiros asombrosos u opciones financieras que representan más de mil veces el salario de uno de sus empleados. Esa desmesura, que los griegos llamaban *hybris*, se encuentra en el núcleo de la crisis financiera: de los 3,2 billones de dólares que se intercambiaban cotidianemante en los mercados financieros antes de la quiebra de Lehman Brothers, sólo el 2,7% correspondía a bienes y servicios reales: el resto era economía especulativa que volvía sobre ella misma...

Pero esta desmesura concierne igualmente a las relaciones de poder en el origen de otro gran derrumbe: la caída del imperio soviético hace veinte años. Debemos caracterizarla si queremos evitar lo que pasó con la crisis de los años 1930

cuando, en un movimiento pendular, a una fase de ultracapitalismo desregulado –lo que Karl Polanyi había llamado «sociedad de mercado» por analogía con la economía de mercado, lo que Joseph Stiglitz llama hoy el «fundamentalismo de mercado»– sucedió un retorno de lo político, pero de una política autoritaria, guerrera, hasta totalitaria. Evidentemente ese movimiento pendular tiene efectos perfectamente destructivos y cuando el fracaso de la desregulación provoca necesariamente el retorno de la regulación y, en consecuencia, de la política, la apuesta absolutamente fundamental puede formularse así: «¿Qué política vuelve?».

La desemesura está entonces presente tanto en la crisis ecológica como en la faz social, financiera o geopolítica de la crisis. Oculta un malestar y un mal vivir profundos, porque es fundamentalmente una forma de gestión de ese malestar y de ese mal vivir. Una de las modalidades compensadoras del malestar individual, es sabido, puede ser la bulimia, la toxicomanía. Y la toxicomanía no concierne sólo a las drogas, puede tomar numerosas formas... En un breve

momento de lucidez, el *Wall Street Journal* escribió: «Wal Street no conoce sino dos sentimientos, la euforia o el pánico». Eso apoya más bien la tesis maníaco depresiva que la de un arbitraje racional de los mercados financieros... La excitación y la depresión reinan en el universo financiero, pero también en el político. Tomemos como prueba de ello las consecuencias extremas de la relación obsesiva, casi patológica, con el poder, la destrucción de la sustancia misma del tejido democrático que provoca. Los medios tampoco quedan indemnes y esa dependencia es, por otra parte, una de las grandes apuestas democráticas del futuro de la prensa: ¿cómo resiste, también ella, a ese par de fuerzas excitación/depresión que la aspira y que muy a menudo sustenta?

Las cifras de las Naciones Unidas son particularmente esclarecedoras de ese punto de vista. Ponen en evidencia que la mayor parte de los grandes problemas ecológicos, sociales, sanitarios de la humanidad no son verdaderamente problemas de recursos y, en todo caso, no lo son de recursos monetarios. Cito a menudo cifras del Programa de las Naciones Unidas para el De-

sarrollo. En 1998, con 40 mil millones de dólares suplementarios a lo que ya estaba en los circuitos (unos 40 mil millones), digamos entonces unos cien mil millones de dólares, se habría podido erradicar el hambre, permitir el acceso al agua potable al conjunto de los seres humanos, asegurar cuidados básicos, alojamientos decentes... Se pretende que no se encuentra el dinero necesario y a la vez se es capaz de gastar diez veces más sólo para la economía de los estupefacientes, y esto *a minima*, porque se trata de la parte visible y no subterránea de esa economía. Ahora bien, ¿qué es la economía de los estupefacientes sino una economía del malestar? Cuando uno se droga es porque no le va bien. Los 400 mil millones de dólares, en 1998, generados por la economía de los estupefacientes son un signo de gestión económica masiva del mal vivir.

Otras cifras brindadas por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo eran 800 mil millones de dólares, de la época, para gastos militares, es decir veinte veces más que para el desarrollo. Esencialmente, esos gastos no están consagrados a la protección sino a la gestión del

temor, de la dominación y del maltrato, a la gestión del malestar.

La otra partida evocada era la de la publicidad, diez veces mayor que la del desarrollo, 400 mil millones de dólares de la época. Lo esencial de la publicidad no es del orden de la información comercial ni se refieren a los temas que deberían ser preferenciales, por ejemplo las campañas de las organizaciones humanitarias en la lucha contra el hambre. Esos mensajes giran en redondo en nuestras sociedades de consumo, que son también sociedades de consuelo. Lo esencial del papel de la publicidad es enunciarnos en forma de sueños y de promesas aquello a lo que el fundamentalismo de mercado nos incita a renunciar permanentemente. Cuanto más hundidos estamos en el estrés, la competencia, el desasosiego, la destrucción ecológica, la rivalidad con el otro, la ausencia de serenidad, más nos hace soñar la publicidad en un desarrollo en el orden del ser, de la felicidad, de la amistad, de la serenidad, de la belleza... con un doble efecto perverso. Primero, según la lógica toxicómana, una persona que cree en esa promesa de desarrollo en el orden del

ser y que acepta el mensaje subliminal «Para progresar en el orden del ser acelera tu crecimiento en el orden del tener», esa persona, inevitablemente, un día u otro hallará una situación de decepción y el mensaje dirá: «Es porque no tomaste la dosis suficiente». A continuación, y es el segundo efecto perverso, el «siempre más» del hiperconsumo desencadena la rarefacción artificial para algunos. Recordemos la famosa frase de Ghandi: «En este planeta hay suficientes recursos para responder a las necesidades de todos, pero, en cambio, no los hay para responder al deseo de posesión, a la avidez, a la codicia, aunque más no sea de algunos». La miseria material de unos está directamente relacionada con la miseria ética, afectiva y espiritual de otros.

El carácter sistémico de la crisis que vivimos se encuentra así conformado por ese par de fuerzas de desmesura y malestar. Las estrategias positivas de transformación deben entonces resolver la cuestión de la articulación entre «simplicidad» como aceptación de límites y el «ser mejor», colocando con fuerza el acento en la palabra «ser» en «ser mejor». Porque, a menudo, lo que se ha lla-

mado Estados de «bienestar» eran en realidad Estados de «mucho-tener». Esa relación entre «simplicidad» y «arte de vivir» en el sentido profundo del término, el de «saber vivir», es una apuesta plenamente política. Una apuesta personal, sin duda, pero también una apuesta de transformación social, «el arte de la sobriedad feliz», según Pierre Rabhi, o de la «abundancia frugal», según Jean-Baptiste de Foucauld.

Después de estas reflexiones nuestra situación podría resumirse como sigue. Los efectos de insostenibilidad evidentes en el modelo de la revolución conservadora anglosajona, articulado al tríptico «desregulación, competencia, deslocalización», no detienen su fuerza toxicómana, compensadora, de modo que, cuando las cosas parecen arreglarse un poco, los comportamientos que provocaron la crisis misma vuelven a surgir. En el dominio financiero los comportamientos del sistema bancario –la historia de las bonificaciones no es más que la parte emergida del iceberg– son la demostración dramática de esa repetición. Con la circunstancia agravante de haber sido salvado por actores públicos –que se contentaron

con tratar los síntomas del problema y no las causas–, se encuentra reproduciendo nuevas burbujas especulativas, con riesgos de gravedad superior a los que provocaron la crisis actual ligada a las *subprimes* porque, esta vez, el dinero público habrá contribuido directamente al desencadenamiento de la crisis financiera. Es decir el grado de crisis de confianza que se arriesga alcanzar cuando se produzca la réplica sísmica de la primera sacudida telúrica de septiembre de 2008.[1] Esta réplica se situará en un contexto en el que la desconfianza respecto del sistema bancario se verá además agravada y duplicada por una crisis de confianza en el sistema público por haberse negado a tratar las causas.

Este ciclo nos obligará más aun a plantear los problemas de la sobriedad feliz, en todo caso de la articulación entre simplicidad y desarrollo en el orden del ser más que crecimiento en el orden del tener, tratando el problema de las causas y no simplemente de los síntomas. Para evitar todo malentendido: no estoy sosteniendo que no hay

[1] En el momento en que releo este texto nos encontramos enfrentando esa réplica, con la crisis del euro.

problemas legítimos del tener, como la ausencia de satisfacción de las necesidades básicas, el agua, la alimentación, el alojamiento, los cuidados, evidentemente decisivos. Simplemente, si se toma conciencia –y las cifras de las Naciones Unidas lo permiten– de que existe un lazo sistémico entre la rarificación artificial –que desemboca en una miseria material que normalmente no debería existir– y la agravación de un subdesarrollo ético, afectivo y espiritual –entiendo la palabra espiritual en su sentido amplio y laico– uno puede darse cuenta de que intervenir en la lucha contra el malvivir y el par de fuerzas desmesura/malestar es también un modo estructural de luchar por permitir al conjunto de los seres humanos el acceso a los bienes básicos y a la preservación de los bienes comunes de la humanidad. La cuestión de la alegría de vivir es fundamentalmente colectiva y no simplemente personal, como la de saber cuáles son las buenas nuevas hoy frente a las malas nuevas, incluso la pérdida de la esperanza en la propia humanidad.

También debemos comprender nuestra época con la medida de otra ola todavía más fundamental y mucho más larga, el fin de ese formidable período histórico que se ha llamado la modernidad occidental y que se halla bien caracterizado por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como el pasaje de la economía de salvación a la salvación por la economía. Hoy la otra gran cita está allí: el fin del ciclo histórico de la salvación por la economía. Porque las promesas de salvación por la economía no se cumplieron. La idea de que el progreso económico entrañaría progreso social, progreso moral ha muerto: la «solución final», la barbarie interhumana con los propios medios de la instrumentación racional alcanza, por sí sola, para subrayar el fracaso patente de la salvación por la economía. Las formas de cosificación, sea de los seres vivos o de la propia humanidad, de la que la mercantilización a ultranza no es más que una de sus facetas, expresan esa incapacidad de sal-

vación por la economía. La cuestión de la salvación aparece una vez más para la humanidad, mientras que la propia posibilidad de terminar prematuramente con su breve historia es posible. Incluso se puede decir que la humanidad se encuentra en el aprieto de elegir el modo de terminar con su propia aventura, la destrucción de su habitabilidad ecológica o el circuito más corto y rápido de la autodestrucción por armas de destrucción masiva. Entre los desafíos que enfrenta la humanidad, la destrucción de su habitabilidad ecológica no es más que la destrucción de su propia humanidad, de lo que Majid Rahnema llama la «destrucción del templo interior» cuando distingue vigorosamente la cuestión de la miseria de la cuestión de la pobreza.

¿Cómo salir positivamente de ese ciclo de la modernidad occidental conservando lo mejor? ¿Cómo oír, escuchar, encontrar lo mejor de las sociedades y de las civilizaciones tradicionales sin perder la lucidez sobre el hecho de que en ellas también existe lo peor? Cómo preservar por ejemplo la emancipación, en el sentido fuerte del término, la libertad de conciencia, la indivi-

duación, que en absoluto se reduce al individualismo, los derechos de los humanos y, entre esos derechos de los humanos, los derechos de las mujeres? ¿Cómo romper, en cambio, con todas las formas de dominación, de imperialismo, de colonialismo, de cosificación, en las relaciones entre los vivientes, en las relaciones con la naturaleza, en las propias relaciones interhumanas? Debemos hacer esa operación de selección de algún modo eliminatoria y allí está la apuesta de un diálogo a la vez plenamente abierto y plenamente exigente con las civilizaciones tra-dicionales. Lo mejor de las civilizaciones tradicionales, lo sabemos bien, se sitúa precisamente en tres relaciones fundamentales que la civilización occidental el gran parte ha perdido: la relación con la naturaleza, la relación con los sentidos y la relación con el lazo social. En cambio, lo peor de esas sociedades es la expresión de ese lazo en forma de dependencia, cuando la interdicción de tocar la naturaleza puede extenderse hasta prohibir cuidados, cuando la relación con el lazo social es también un control social –fuera de la tribu, fuera del clan, fuera de la comunidad

no hay salvación– y cuando la relación con los sentidos es a la vez una relación excluyente de los sentidos de los otros.

Es uno de los grandes encuentros críticos de la humanidad con ella misma: construir ese diálogo exigente entre civilizaciones y edificar un universal posible, no impuesto desde arriba por el modelo proveniente de la modernidad occidental sino como mosaico interhumano. Tuve oportunidad de participar en Nueva Delhi de un encuentro apasionante donde intercambiamos ideas sobre la pregunta: ¿Qué es lo mejor que encuentra en las tradiciones, los itinerarios, las civilizaciones de los otros? Eso permitió, por ejemplo, que los occidentales dijeran: «Nos gustaría reaprender de los africanos la relación con los mayores, porque nosotros no tenemos mayores, tenemos viejos». Se expresaba el deseo de reaprender ese recurso esencial: que el ascenso en memoria, en experiencia y en sabiduría es un recurso más que una carga para una sociedad. Esa expresión en «mosaico» permitió que todos bajaran la guardia y afrontaran a continuación el difícil momento de la cuestión de lo peor, pero

esta vez en el seno de su propia tradición: las mujeres africanas pudieron denunciar entonces la excisión.

Ese diálogo de civilizaciones nos conduce a la cuestión a la que me vi llevado a trabajar mucho en el curso de esto últimos años , la de la riqueza, y a dos cuestiones precisas, hasta técnicas, que son la de la contabilidad y la de la moneda. Porque en el pasaje de la economía de salvación a la salvación por la economía, esta doble cuestión es fundamental.

Primero la cuestión de la contabilidad. En una economía de salvación, antes de la «invención del Purgatorio», para retomar los términos provocativos de Jacques Le Goff en su tesis y en su libro magnífico, la sociedad está estructurada por un más allá binario de infierno y paraíso, por un lado, y una vida en la tierra a la vez difícil y breve, por el otro. En esa sociedad que cree férreamente en el más allá, el gran negocio consis-

te en evitar la condena eterna y, para ello, son precisos indicadores. La contabilidad de la salvación es un sistema de indicadores que permite tener, por un lado, lo que se pueden llamar las pérdidas, los pecados, y del otro los beneficios, en el sentido fuerte del término, de *bene facio*, «hacer el bien». El la graduación de los pecados, el pecado mortal por excelencia, el más grave, no es la lujuria ni la gula ni incluso el asesinato: es el préstamo a interés. A través del préstamo a interés se instala la idea de que el dinero tiene la posibilidad de ser él mismo creador en el tiempo. Ahora bien sólo Dios es creador en el tiempo: es una blasfemia absoluta.

Esta tradición es extremadamente actual y las distinciones y los discernimientos a los que llega son fuentes de enseñanza para nosotros en el tratamiento de la crisis financiera. También se podría distinguir el servicio efectivo, allí comprendido en términos de intermediación financiera según la terminología contemporánea, que justifica una remuneración porque se brinda un servicio, y el abuso vinculado a los intereses compuestos que, independientemente de todo mé-

rito, de todo esfuerzo, de todo trabajo, de todo servicio, genera ganancias destructoras de la sustancia misma del lazo de humanidad. La contabilidad de la salvación estaba a su servicio.

Las «indulgencias» son una forma de moneda de salvación. Esa salvación «mercantilizada» desencadenó un escándalo ético y espiritual tanto como político y social. Una de las lecciones que, en términos contemporáneos, podemos sacar de esa mutación histórica es la siguiente: en nuestra época donde la cuestión de la salvación retorna, tenemos necesidad de nuevos sistemas contables que nos informen sobre los riesgos de pérdida de la humanidad y principalmente sobre todos los riesgos de insostenibilidad ecológica, social, sanitaria, ética, afectiva; demos hacer, por ejemplo, tasas de suicidios, y principalmente tasas de suicidios en el trabajo, un inicador que debería desencadenar sistemas de alerta que , de no ser escuchados, culminaran en una declaración de quiebra social, como podría existir una declaración de quiebra ecológica, la famosa *bottomline* de la que hablan quienes trabajan en el sistema contable de desarrollo durable. Una

empresa como France Télécom estaría hoy amenazada por la declaración de quiebra social, del mismo modo que una empresa como Metaleurop habría sido alcanzada por la declaración de quiebra ecológica.

La cuestión contable y la cuestión de los indicadores se encuentran entonces renovadas en la era en la que la humanidad se halla enfrentada a nuevas apuestas que conciernen a su propia salvación. Se podría hablar de un nuevo tráfico de indulgencias. La destrucción ecológica, los pecados contra la naturaleza y contra el lazo social, el sufrimiento social, el estrés, los «pecados» de misantropía por cinismo, la competitividad acrecentada se ven permanentemente compensados por los discursos sobre el desarrollo durable, sobre la empresa ética, sobre los derechos de contaminación. Y la publicidad es el vector por excelencia de ese nuevo tráfico de indulgencias. No pongo en duda la buena fe de algunos actores, su voluntad ética, de responsabilidad social, de ciudadanía. Pero esas nueva indulgencias son el instrumento simbólico del rescate de los pecados modernos. Discernirlo es responsabilidad de los ac-

tores de la sociedad civil y en particular de los medios.

Esta segunda gran ola conduce a una tercera, todavía más importante: la salida de la edad de piedra de la humanidad, tanto del paleolítico como del neolítico. Es un modo simple de recordar las mutaciones absolutamente considerables en las que ya estamos comprometidos: es preciso retomar el tema del cambio de época histórica, situándolo también en lo que, después del libro de Jacques Robin, *Cambiar de era*, yo llamé triple cambio de era. La expresión alude al desafío ecológico, que podemos denominar «aire» [*air*], al trastorno del territorio, que podemos llamar «área» [*aire*] y al cambio de época histórica («era» [*ère*]).* Cada una de esas mutaciones es considerable.

La cuestión del desafío ecológico ni siquiera se

* El autor señala que juega con la homofonía que en francés presentan los tres términos: *air* («aire»), *aire* («área») y *ère* («era»). [N. del T.]

planteaba hace apenas cuarenta años, era invisible en todos los trabajos de los grandes economistas, cualquiera fuera su posición política. Éstos tenían incluso la tendencia a definir el valor en contradicción con los bienes vitales ecológicos, so pretexto de que eran abundantes y gratuitos. El trastorno provocado por la toma de conciencia ecológica forma parte de ese cambio de aire [*air*]. Todas las cuestiones que nos planteamos hoy a propósito del desarreglo climático, de la biodiversidad, del desarrollo durable participan de la emergencia de la cuestión ecológica, cuya etimología habría debido recordarnos que es matricial. Porque, después de todo, si establecemos relación entre el *oikos logos* y el *oikos nomos* (lo que se podría traducir la teoría de la gran casa, la ecología, en relación con la organización de nuestras propias casas, sentido inicial de la economía), comprendemos bien que nuestras casitas terrestres dependen del futuro de la gran casa planetaria, y que nuestras casitas se ven amenazadas si la gran casa está en peligro. En todas las disciplinas cuando ustedes encuentran la palabra «logos», se hallan en presencia de una

disciplina matriz. No hay más que una economía donde las cosas están invertidas y donde, durante mucho tiempo, la ecología, que habría debido ser la disciplina matriz de la que dependiera la economía, quedó como una disciplina marginal.

El cambio de área [*aire*], el trastorno relacionado con el territorio apunta a la emergencia del territorio mundial, de la mundialidad. Prefiero el término de mundialidad al de mundiali-zación que se ha visto ampliamente unido a un fenómeno específico que no es la globalización sino la globalización financiera. Esa mundialidad plantea el problema del autogobierno de la especie humana, el problema de su capacidad para construir un gobierno que le permita a toda la humanidad vivir junta. Esa apuesta es evidentemente determinante. Hasta ahora no hubo verdadera mundialidad: lo que se expresa con el término globalización no era más que la globalización del capitalismo financiero que, en muchos casos, impedía dedicarse a los grandes problemas mundiales y principalmente a los problemas del aire, del agua, de la energía. Ese desajuste entre una mundialización reductora y una verdadera mundialidad es uno de los problemas del cambio de

área [*aire*]. También hay que tener en cuenta la emergencia de nuevos territorios virtuales. Gracias a las tecnologías de la información podemos estar más cerca de personas y grupos que viven a diez mil kilómetros de nuestra casa que de nuestros propios vecinos. Eso también constituye un trastorno en el orden del cambio de área [*aire*].

En el cambio de era [*ère*] se están produciendo movimientos acumulativos. El primero es ya considerable en sí: se trata de la salida de las sociedades industriales para ingresar en la era de la mutación informática. Las llamadas tecnologías de la información no son más que un aspecto de ese trastorno. Al lado de esa mutación informática existe otra todavía más decisiva en algunos aspectos: la revolución de lo vivo, es decir la capacidad de la humanidad de asegurar el control de su propia «producción», después de haber tomado el control de su propia reproducción, con las cuestiones éticas vertiginosas que eso puede plantear. Ese trastorno implica aspectos positivos, como las terapias génicas, y aspectos negativos como la cuestión de la clonación o la posibilidad de crear quimeras, que estará cada vez más

presente. Aquí nos hallamos en un terreno que, desde el punto de vista de su importancia, es comparable al que fue el pasaje del paleolítico al neolítico, de un período en el que lo vivo natural era sufrido a un período en el que lo vivo natural era controlado y producido: en el presente es el humano viviente mismo lo que está en cuestión.

Esas tres mutaciones de una importancia capital se producen simultánemante en los marcos de representación y de organización que pertenecen al mundo antiguo, el mundo de los Estados-nación, de la sociedad industrial, de una organización segmentada aun cuando lo propio de esas tres mutaciones consiste en desembocar en tres cuestiones radicales. El desafío ecológico nos pregunta qué vamos a hacer de nuestro planeta. El desafío de la revolución de lo vivo nos pregunta qué vamos a hacer de nuestra especie, de nuestra familia humana. La sociedad industrial clásica organizaba la sociedad alrededor

del sésamo «¿qué haces *en* la vida?», que sigue siendo la cuestión identificante a tal punto que si no nos encontramos en una situación de trabajo, por una u otra razón, nos sentimos en la incapacidad de responderla. Pero la convergencia de todas esas mutaciones nos hace pasar a otra cuestión por otra parte más esencial y vertiginosa, tanto para los individuos como para los grupos sociales: «¿Qué hacemos *de* nuestra vida?». Cuando mutaciones tan considerables plantean tres cuestiones tan radicales y nosotros abordamos tales mutaciones y tales cuestiones con modelos de representación y de organización pertenecientes al viejo mundo que tarda en desaparecer del que hablaba Gramsci, la crisis es entonces un momento revelador en el sentido del Apocalipsis. Ese viejo mundo estaba volviéndose insostenible, y la crisis es el momento que lo revela. Que un mundo toque a su fin no significa sin embargo el fin del mundo. Esta crisis contiene también potencialidades creadoras, el segundo elemento del principio de esperanza de Edgar Morin después de la improbabilidad, así como el tercer elemento, la metamorfosis, la posibilidad

para un cuerpo de cambiar conservando lo esencial de él mismo, como el pasaje de la oruga a la mariposa. Gracias a la doble cara de la crisis (peligro y oportunidad), disponemos también de todas las potencialidades para responder positivamente a las tres preguntas radicales: ¿qué vamos a hacer de nuestro planeta, de nuestra especie y de nuestra vida? Esas respuestas positivas pueden desplegarse del lado de lo esencial, es decir del lado de un desarrollo en el orden del ser más que de un crecimiento en el orden del tener. Esta distinción esencial, tradicionalmente considerada como una cuestión filosófica reservada a una pequeña minoría, se vuelve una cuestión política masiva. Si no es un origen, ese famoso *Homo sapiens sapiens*, del que Edgar Morin tenía razón en proponer que habría que llamarlo «*Homo sapiens demens*» porque su dosis de genio está ligada a su dosis de locura, debe ser un proyecto. La cuestión de la sabiduría, en el sentido más fuerte y más alegre del término, interroga a la humanidad sobre su capacidad para sobrevivir en el cosmos, no sólo de asegurar su supervivencia biológica, sino de vivir plenamen-

te su propia humanidad. Una humanidad de pie, una humanidad consciente y que, según la hermosa frase de Martin Luther King, vincula la cuestión del amor con la de la inteligencia: «debemos aprender a amarnos como hermanos y hermanas o prepararnos para morir como imbéciles». La cuestión de la inteligencia no puede plantearse si no la ligamos a la del amor. Es la cuestión de la inteligencia emocional colectiva, la cuestión de la inteligencia del corazón. Si no tratamos esa cuestión de la relación de la razón en el corazón, de las razones del corazón de las que hablaba Pascal, la inteligencia puramente mental, la famosa ciencia sin conciencia que no es más que la «ruina del alma», como decía Rabelais, puede construir las peores monstruosidades.

En este momento crítico los desafíos son colosales y no es catastrofismo decir que la humanidad corre el riesgo de perder el camino, que es posible que este *Homo sapiens demens* vea terminar prematuramente su aventura. La sexta gran extinción constituye un problema de biodiversidad aun más grave que la alteración climática misma. La humanidad corre el riesgo

de terminar prematuramente con su propia historia, pero también puede aprovechar este momento crucial para vivir un salto cualitativo. Saltos cualitativos ya se produjeron en los grandes momentos de bifurcación de la historia humana, que igualmente pudieron ser momentos de renacimiento. El proceso de la hominización constituye un fenómeno absolutamente paradojal, ya que es la rama más débil y más vulnerable la que, no a pesar de su vulnerabilidad sino gracias a ella, vio emerger ese proceso increíble de la conciencia. Es en esa rama, que corría menos rápidamente, que era menos corpulenta, que no volaba ni nadaba, donde emergió el fabuloso proceso de la conciencia. Lo que estaba en juego en el orden de la hominización está en juego hoy en el orden de la humanización. ¿cómo acceder a un grado cualitativamente superior de humanidad?

No podemos acceder a ella si no afrontamos el problema de la barbarie interior. Lo político se

ha construido sobre el tratamiento de la violencia interhumana, exteriorizando esa cuestión de la violencia. ¿Qué caracterizaba la construcción de una tribu, de una ciudad en el sentido griego, de un Estado o de un imperio? El proceso de pacificación, de civilización utilizaba el peligro que representaban los bárbaros, los extranjeros y los infieles. Esas tres grandes formas de extranjeridad permitían constituir la paz y la urbanidad en el interior de un espacio reducido. En la escala de la mundialidad, más allá de la caída de asteroides que de todos modos no representan un riesgo mayor para la humanidad, los riesgos permanentes que amenazan a la humanidad de desaparición no son exteriores sino interiores. Sin duda, se nos habla del riesgo fantasmático de los extraterrestres, pero, hasta ahora, estamos más amenazados por lo intraterrestre. La cuestión de la barbarie se plantea de modo interior: ¿cómo trata la humanidad su propia parte de inhumanidad? La gran cuestión del mal se vuelve una cuestión política.

Si persistimos en tratar esa cuestión como cuestión del otro, cuestión del exterior, si de nuevo

fabricamos infieles, extraños, volveremos a encontrar la catástrofe de los ocho años de presidencia de George W. Bush y esa visión común a todas las visiones integristas según la cual el eje del mal son los otros. Existía una extraordinaria comunidad de visión entre Bin Laden y George W. Bush que, por otra parte, empleaban los mismos términos. Bin Laden hablaba de Satán, de la gran prostituta, término empleado en el Apocalipsis de Juan a propósito de Babilonia, que aplicaba entonces a Roma, y del Anticristo, que representaba el emperador romano. La idea de que el mal son los otros impide a la humanidad tratar su propia barbarie interior. El autogobierno de la humanidad no es posible sino en tanto acepte considerar que el problema reside en su propia inhumanidad. El problema de ser o haber sido víctima no garantiza de ninguna manera no volverse verdugo. El conflicto israelí-palestino es una trágica ilustración de ello, pero el fenómeno puede alcanzar a cualquier pueblo y a cualquier religión. ¿Cuál es la fuerza de los profetas? Justamente decir que la cuestión de lo inhumano nos es interior. No hay porvenir po-

sible para la humanidad sino considerando de este modo la cuestión de la barbarie.

Si la humanidad quiere sacar adelante sus encuentros con ella misma debe realizar un trabajo equivalente al de la sabiduría. La democracia se torna entonces una apuesta mayor, pues es el espacio donde uno trabaja sobre su propia división interior aceptando no volverse contra otro. Es un espacio privilegiado de trabajo de las comunidades sobre ellas mismas. La democracia cualitativa puede ser el equivalente del trabajo sobre sí de un individuo en busca de sabiduría. En su dimensión cuantitativa, el sufragio universal, la democracia representa un progreso histórico indudable en la medida en que permite salir de lógicas de poder tiránico u oligárquico, pero la ley del número no alcanza. Hitler llegó al poder en condiciones legales. Luis Napoleón Bonaparte primero fue elegido presidente de la República, antes de dar su golpe de Estado.

La evolución de las relaciones de poder nos obliga a pensar la mutación cualitativa de la democracia, es decir de la ciudadanía, que se caracteriza por la cualidad de la formación del

juicio y no se limita a la agregación de opiniones, de humores y de pasiones. ¿Cómo es que un ciudadano, al formar su juicio, se ve conducido a entrar en relación con otro? Es que la democracia se alimenta ontológicamente, en su ser mismo, de la pluralidad, de la diferencia, hasta de la divergencia. El conflicto se transforma en una alternativa a la violencia, la construcción de desacuerdos se vuelve un elemento decisivo para el progreso del conocimiento en una colectividad.

Al lado de esta mutación en el orden de las relaciones de poder, ocurren mutaciones importantes en la relación del orden de la riqueza y en la relación de los sentidos. Estos últimos años me vi llevado a trabajar mucho sobre la relación de la riqueza. Es claro que las representaciones y los modos de contabilidad del viejo mundo se hallan cada vez más indadaptados. No se trata sólo de cifras sino también de palabras. Tomemos la palabra «valor». En todas las lenguas

latinas *valor* designa la fuerza de vida y ha dado naci-miento a muchas palabras derivadas como el propio *valor* (*coraje*) en español. El valor como fuerza de vida sufrió una reducción y una captación por la sola dimensión económica del valor, y luego otra reducción en el interior de la propia economía, cuando sirve para designar la creación de valor para los accionistas. Se produce un verdadero golpe de Estado semántico que termina por alejarnos completamente de la cuestión del valor como fuerza de vida, del que tanta necesidad tenemos frente a todas esas lógicas mortíferas. La lucha entre Eros y Tánatos que señala Freud en *Malestar en la civilización* es justamente uno de nuestro encuentros críticos.

Es preciso reapropiarse democrática y semánticamente de palabras como «valor» o, incluso, «riqueza», cuya raíz *reich* remite a la potencia creadora. Si esa potencia creadora se torna potencia dominadora, sucumbe entonces a una captación, una retractación de efectos deletéreos. Esa reducción economicista del término *riqueza* termina por impedirnos ver lo que es una verdadera riqueza en nuestras vidas. Ese problema de pa-

labras se encuentra en el nivel de las cifras. Lo que se llama «riqueza» se mide hoy con un indicador mayor que es el Producto Bruto Interno. Robert Kennedy escribió una frase muy fuerte poco tiempo antes de su muerte: «El PBI mide casi todo, salvo lo que hace que la vida merezca ser vivida».

Karl Polanyi, gran antropólogo y gran economista, en su libro de consulta *La gran transformación*, analiza el pasaje de las economías de mercado, que son legítimas, a las sociedades de mercado, que son peligrosas, es decir el momento en el que la mercantilización conquista el conjunto del universo social. Una de las fases clave de esa transformación reside en el pasaje de sociedades donde lo que tenía valor no tenía precio a sociedades donde lo que no tiene precio no tiene valor. La expresión contable de esas representaciones es muy destructiva. En efecto, un desafío como el desafío ecológico, no sólo no es visible a través de medidas como el Producto Bruto Interno, sino que funciona en sentido inverso. A partir del momento en que el valor se define por el par de la carestía y de la rareza,

cualquier bien, aunque sea necesario o vital, si es abundante o gratuito, se considera sin valor. El agua, por ejemplo, no comenzó a tomar valor económico sino a partir del momento en que los efectos de degradación del agua exigieron la construcción de plantas de purificación o la venta de agua mineral en botella. En ese momento, los flujos económicos mercantiles pudieron contabilizar el agua en la riqueza nacional del Producto Bruto Interno. Son la degradación y la contaminación las que permiten crear valor en el sentido económico del término.

Cuando redacté el trabajo «Reconsiderar la riqueza», ya que estábamos en el período que celebraba el centenario de la vida asociativa y de la ley de 1901, tomé el ejemplo de la paradoja del *Erika*, ese petrolero que había naufragado y contaminado las costas bretonas. Desde el punto de vista de la contabilidad nacional del Producto Bruto Interno, el *Erika* era fuente de riqueza, porque todos los flujos monetarios vinculados con el reemplazo del petrolero, con las indemnizaciones, con la descontaminación eran contabilizados positivamente. Una suma de valor agre-

gada a las empresas era tenida en cuenta y la contabilidad nacional no prevé una columna para señalar que esos flujos monetarios provienen de destrucción o de catástrofes. Si usted tiene un accidente de automóvil hará aumentar el Producto Bruto Interno con el valor agregado registrado por el mecánico, el taller de reparaciones, el chapista. La misma lógica se aplica si hubiera heridos, porque los costos del hospital también serán contabilizados positivamente. En el momento mismo en el que el *Erika* naufragaba, era productor de riqueza desde el punto de vista de la contabilidad nacional, y los voluntarios que había tenido la pésima idea de participar (gratuitamente, además) en la descontaminación de las playas eran inactivos improductivos, invisibles en las cuentas nacionales que contribuían a hacer bajar la riqueza nacional. Si los voluntarios no se hubieran movilizado para descontaminar se habría recurrido a personal remunerado y esos flujos monetarios habrían sido contabilizados a continuación.

Aunque las modalidades son diferentes, las normas contables internacionales funcionan de

modo similar y han sido un factor agravante de la crisis. Esas cuentas y esos modos de evaluación se basan en una elección social. Como lo adelantaba en mi informe, detrás de las «cuentas» hay «cuentos», lo que Paul Ricoeur llama identidades narrativas, esos grandes relatos que se cuentan las sociedades occidentales, y especialmente europeas, que se han contado después de la Shoah, después de esa catástrofe de la barbarie en el seno de las civilizaciones más grave aun que la guerra. Esos cuentos permitían asimilar el porvenir de Europa a la simple perspectiva de la reconstrucción y, más precisamente, de la reconstrucción industrial. Esa historia era una estrategia para evitar la pregunta central que legítimamente podía plantearse: «¿Cómo pudo tener lugar la barbarie en el seno de las más grandes civilizaciones?». Las sociedades se habrían visto obligadas a abordar el problema ético y espiritual de la reforma intelectual y moral, y ese problema era demasiado duro. En cierto modo centrarse únicamente en la reconstrucción material como única perspectiva de futuro tornaba inevitable el retorno del problema central de

otra forma. Además, esa reconstrucción material, al privilegiar exclusivamente el aspecto industrial, obligaba a las otras actividades a introducirse en el modelo industrialista de producción. Por ejemplo: las funciones ecológicas, de ordenación del territorio, de enlace social, del conjunto de los oficios de la agricultura resultaron desvalorizadas en beneficio de una sola actividad: la producción agroalimentaria, con la condición de que funcionara sobre el modelo industrial. Todos los efectos negativos, en particular ecológicos, de ese modelo, resultaban anulados, como todas las otras funciones de los oficios de la agricultura. Hoy se vuelve urgente reinventar esos oficios en todos los sentidos del término.

Pero las cuentas son un obstáculo porque el modo de evaluación en cifras del valor se traduce después en dispositivos jurídicos. Por ejemplo, en una contabilidad general si el balance es estructuralmente negativo, usted se acerca a una declaración de quiebra. Por el contrario, sus balances ecológico y social pueden ser desastrosos sin que por eso se le solicite declarar la quiebra. Del mismo modo que una nueva relación con

el poder tiene consecuencias decisivas sobre la mutación de la cualidadad democrática, una nueva relación con la riqueza influye en el registro de la asignación de la riqueza y en el cambio de nuestros indicadores.

Agregaría algo vinculado con la relación con la moneda marcada por fenómenos de reducción y de captación más importantes. Cuando preparé mi informe sobre la riqueza me interesé por los trabajos de la mayor parte de los grandes economistas. Para mi sorpresa no logré encontrar una definición de moneda. Entre los economistas la moneda no se halla definida, simplemente está descripta por sus funciones: unidad de cuenta, medio de cambio y de pago, reserva de valor. Esas tres funciones, sin embargo, son contradictorias. En efecto: nosotros esperamos una unidad de cuenta que sea lo más estable y universal posible; imagínense si hubiera una Bolsa de kilos o de metros que cambiara permanentemente. O si esa unidad de cuenta estuviera amenazada a aumentar su valor en el curso del tiempo o a sufrir variaciones muy importantes, de pasar de simple medio a finalidad, la relación entre unidad de

cuenta, medio de cambio y, sobre todo, reserva de valor resultaría completamente contradictoria. ¿Por qué los economistas no llegan a definir en profundidad la moneda y comprenderla? Descubrí la clave del problema gracias a los raros economis-tas que siguen una aproximación pluridiscipli-naria, en especial, en Francia, Michel Aglietta y André Orléan, que realizaron un trabajo antropológico sobre la moneda a partir del libro de René Girard *La violence et le sacré* [«La violencia y lo sagrado»]. Utilizando ese pensamiento como una herramienta en su libro *La violence de la monnaie* [«La violencia de la moneda»], reinterpretaron la cuestión monetaria a través de las categorías girardianas de la violencia y de lo sagrado. Iniciaron una gran investigación pluridisciplinaria, *La monnaie souveraine* [«La moneda soberana»], que, por ejemplo, pone en evidencia que el origen de la moneda no es en absoluto económico sino religioso, como lo demuestran los nombres de animales que la designan en muchas lenguas. *Pecus*, por ejemplo, ha dado *pecunia* en latín. «Rupia» viene de *rupus* en lenguas indias, aunque erróneamente se haya

creído que así se acercaba la moneda al ganado, mientras que era identificada con el animal del sacrificio. El origen de la moneda reside entonces en la cuestión del sacrificio, incluido el sacrificio humano, que intenta restablecer los términos del intercambio desigual con los dioses. Es por eso que la moneda aparece en los templos. Podemos leer todos los grandes momentos del cristianismo, incluyendo la conmoción provocada por la conversión de Constantino, a través de la moneda, que expresa las evoluciones del *religere* en una sociedad, de lo que en un momento dio sentido, reunió a los seres humanos entre ellos desde el punto de vista de un sentido común. Si no se comprende que la moneda da cuenta pri-mero del *religere*, después de lo político, como bien político vinculado al *religere*, y que lo económico no se comprende sino en términos de sentido, se ignora qué cosa es una gran crisis monetaria y financiera como la que atravesamos. En «financiera» hay «*fidus*, *fides*». ¿Qué quieren decir «*fidus* y *fides*»? Es una crisis de la confianza, pero también una crisis de la fe. Una gran crisis monetaria debe interpretarse con las categorías

de una gran crisis religiosa, porque es la crisis de una base de creencia, en este caso del capitalismo financiero, que confinaba aun con la credulidad.

Si estamos atentos al uso positivo de esta crisis, podemos ver en él la oportunidad de una nueva relación con el poder democrático, de una nueva relación con la riqueza monetaria, de una reapropiación democrática de la moneda, de la creación de una moneda de utilidad ecológica y social que no tenga valor en sí misma. Es preciso que la moneda reencuentre su función de medio y no de fin, un medio al servicio del intercambio y de la creación de riqueza. Que no tenga ningún valor en sí misma, porque cuando tiene valor se tiene la tendencia a querer guardarla y a especular. Podemos incluso dar un paso suplementario: cuando las sociedades están minadas por la moneda especulativa, es decir una moneda que cobra valor en el curso del tiempo, hay que tener

el coraje de realizar operaciones inversas en las que la moneda pierda valor en el curso del tiempo. Es lo que Bernard Lietaer, que teorizó este proceso, denominó monedas fundentes. Este ex director del banco central de Bélgica renunció cuando le hicieron comprender que los bancos centrales no estaban para mejorar el sistema sino para conservarlo al servicio de las nuevas lógicas poseedoras. Vale la pena contar la anécdota. Bernard Lietaer había escrito un libro sobre América latina para mostrar cómo, en las crisis financieras, se manifestaba un proceso de injusticia y de desigualdad profundas. Fue convocado por el gobernador del Banco, que le dijo: «querido amigo, leí su libro y no comprendo qué hace entre nosotros». La respuesta de Bernard Lietaer no se hizo esperar: estaba allí porque, de acuerdo con su análisis, presentía una crisis mayor de los actuales sistemas monetarios. Eso fue hace diez años. En *Le futur de la monnaie* [«El futuro de la moneda»], *Le mystère de la monnaie* [«El misterio de la moneda»], anunciaba todo lo que ha pasado en nuestros días y lo que todavía no ha pasado, como un crac mayor del

dólar. Concluyendo que era preciso modificar profundamente el sistema monetario, había decidido trabajar en un banco central, ámbito que le parecía adecuado para realizarlo. Después de su renuncia se interesó en lo que más tarde denominó monedas complementarias y a todos los nuevos sistemas de intercambio que utilizan la moneda como una simple herramienta sin valor. En su estudio histórico muestra que las grandes realizaciones de las civilizaciones tuvieron lugar en épocas en las que la moneda funcionaba en un sistema de interés negativo. Toma dos grandes ejemplos, el Egipto de la pirámides y la Edad Media de las catedrales. Cuando la moneda pierde valor a lo largo del tiempo, se entiende el interés de colocarla en bienes reales a largo plazo. Cuando la moneda cobra valor, se pone en marcha un mecanismo especulativo que incita a estar permanentemente en el corto plazo. Eso condujo a Bernard Lietaer a proponer una moneda mundial que llama la «Terra». Como la cuestión de una moneda mundial y de un nuevo Bretton Woods se va a plantear inevitablemente porque los Estados Unidos no van a

poder mantener por mucho tiempo el dólar como moneda nacional y mundial, es mejor propo-ner una moneda coherente asociada a un desarrollo duradero. La proposición de la «Terra», que reúne además algunas intuiciones de John Keynes y de Pierre Mendès France elaboradas en la época de Bretton Woods, participa del proyecto.

Hay experimentos de reapropiación democrática de la moneda en curso: en Francia existe la moneda solidaria «*sol*» [«suelo»] que facilita los comportamientos ecológicos y sociales. Esta moneda, que era una de las recomendaciones de mi informe, pudo experimentarse merced al apoyo de un programa europeo y de algunos consejos regionales. A través del «sol cooperación» permite utilizar positivamente la moneda oficial para usos de utilidad ecológica y social como el comercio equitativo y la agricultura biológica y también para establecer intercam-bios que no son monetarios en el sentido clásico, el «sol compromiso» basados en el tiempo. En el terreno las cuestiones más teóricas, como el origen de la moneda, su relación con lo político, con lo religio-

so, se articulan con los aspectos más prácticos. No sólo es posible construir propuestas como la de Bernard Lietaer, incluso en la escala mundial, sino que no estamos obligados a esperar que esas propuestas sean llevadas a la práctica para comenzar a organizarnos de otro modo en nuestra relación con el poder, la riqueza y el sentido.

La crisis que vivimos es una crisis sistémica cuyas dimensiones sociales y ecológicas, que son determinantes, no hay que olvidar nunca. Si comprendemos que esa crisis es, en el sentido fuerte del término, una crisis de la fe, comprenderemos entonces también que estamos en un momento en el que la cuestión religiosa, en el sentido radical de lo que vincula a los seres vivientes y da sentido para ellos, se vuelve una cuestión central. Cuando nos situamos así en el nivel de la cuestión del sentido, tocamos la cuestión más vital, la del amor. El deseo de reconocimiento y el deseo de sentido son los dos motores fundamentales de un ser humano, los que pueden llevarlo a matarse si no se le da ninguna respuesta. Son las cuestiones más vitales y

sometidas, por ello, a un riesgo de captación determinante. Cuando una comunidad encontró un sentido que le da razones para vivir, y para morir, el mecanismo más simple consiste en pro-te-ger ese sentido contra todo otro que, también vital, se revela a la vez amenazante. Como en todas las grandes crisis, si no tomamos precauciones, el crecimiento de los procesos identitarios convoca a continuación procesos autoritarios. La cuestión del diálogo en la civilización, como diálogo de sentido, se plantea no sólo en la escala planetaria, sino también en la escala de nuestros propios barrios. En las grandes tradiciones algunos movimientos manifiestan la cuestión del sentido como cuestión pública esencial y no simplemente personal o privada. Esa cuestión forma parte de los bienes comunes de la humanidad, y ésta debe disponer espacios para debatirla. La cuestión del diálogo es crucial y el hecho de revisar su propia tradición para ver qué es fuente de exclusión en relación con las tradiciones de los otros es un elemento vital para el propio devenir de la humanidad, para evitar que nuestras crisis económicas actuales se vuelvan

crisis sociales y políticas autoritarias, nuevas guerras de sentido y de religión. El sentido cerrado y excluyente es un peligro mayor.

Entonces ¿cómo construir una sobriedad feliz como alternativa al par desmesura/malestar? ¿Cómo salir por arriba del fin del ciclo de la modernidad occidental y construir un diálogo de civilizaciones abierto y exigente sobre la cuestión de la laicidad? ¿Qué espacio público mundial inventar para explorar plenamente esas cuestiones del sentido y no remitirlas simplemente al espacio personal o privado, cómo crear un espacio que reúna las condiciones de la aceptación de la alteridad, o sea del pluralismo y la tolerancia? Finalmente, ¿cómo puede construir la humanidad una relación entre su calidad de conocimiento y su calidad de conciencia en su relación con la alteridad, es decir, en su relación con el amor?

Este último cambio de postura es una verdadera oportunidad para construir una calidad de

humanización superior. Se trata fundamentalmente del modo en que somos capaces, en el sentido más fuerte del término, de aprender a amar mejor. En la categorización griega del amor no hay sólo *eros* y *ágape*, hay también la *filia* y, en el origen, la *porneia*. Si retomo el análisis de Jean-Yves Leloup en su libro *Tout est pur pour celui qui est pur* [«Todo es puro para el que es puro»], la *porneia* es el amor glotón, es la forma de amor del niño de pecho en situación de vulnerabilidad y de dependencia extrema, la relación de fusión, de absorción que tiene principalmente con su madre. ¡Se podría decir que la *porneia* es el modelo de la fusión-adquisición! Se entiende que la *porneia* no es molesta para un niño de pecho, pero es conveniente que un adulto se desprenda de ella... La mayor parte de los problemas que se encuentran en las relaciones interpersonales son problemas de *porneia,* es decir, de no aceptación de la alteridad: el otro es mi propiedad, mi pan, mi mitad, mi posesión... Pero la *porneia* no se pone en juego simplemente en las relaciones interpersonales, puede también expresarse en la captación de riquezas, lo que Aris-

tóteles llamaba la «crematística». De algún modo las crisis que vivimos son crisis crematísticas y las formas actuales del capitalismo son formas del *porneia* económica, de «pornocracia» –de *cratos*, poder–. Existe tanto la «pornocracia» económica como la «pornocracia» política en la captación del poder. Según su sentido gramatical, poder es un verbo auxiliar que se escribe en minúsculas y que no tiene sentido sino con complementos (poder de), es un poder de creación, multiplicado por la cooperación, se «da». La palabra PODER en mayúsculas, sustantivo que no precisa complemento, designa un poder a «tomar», no se inscribe en la pareja «creación/cooperación» sino en la de «dominación/temor», el temor de los dominados en relación con los dominantes y el temor de los dominantes entre ellos por la conquista del poder. El despotismo, el totalitarismo son formas de «pornocracia» política.

La «pornocracia», por último, puede darse en el orden del sentido. El sentido puede ser ese formidable espacio de apertura radical, alternativa a todos los totalitarismos, diálogo entre todas las tradiciones. Pero también él puede ser objeto

de captación fuera del cual «no hay salvación», con efectos todavía peores que los de la captación en el orden del poder y en el orden de la riqueza. Las guerras de sentido, las guerras de religión, las guerras de fundamentalismo son todavía más mortíferas que las otras, conducen más profundamente la humanidad a la desesperación en su relación con ella misma.

Hoy precisamos un triple cambio de postura en nuestra relación con la riqueza, con el poder y también con el sentido. La «pornocracia», esa especie de poder superior y potencialmente despótico, puede dejar el lugar a una relación al misterio que abre permanentemente lo posible y la relación con el otro, que nos hace salir de la *porneia* para dirigirnos al *eros* y al *ágape*, una ocasión en la que el otro existe plenamente y no es sólo tolerado, en la que la existencia del otro, de su diferencia, de su singularidad, me resulta necesaria. Este cambio de postura concierne a nuestra relación con la vida misma. Se trata de salir del par excitación/depresión, que es un par infernal tanto personal como social –la excitación convoca la depresión y para salir de la de-

presión preciso una nueva excitación– para dirigirse a otro par: intensidad/serenidad, sentirse intensamente vivo, hallarse en una calidad de presencia donde la serenidad es entonces posible. Es lo propio de la alegría de vivir. Y la alegría de vivir es entonces una apuesta plenamente política: debemos ayudarnos unos a los otros porque vivir la humanidad es un oficio, en el sentido fuerte y pleno de la palabra como «ministerio misterioso». Existe una articulación entre las apuestas de transformación personal y las apuestas de transformación social y hay que dejar de oponerlas. Tenemos que trabajar esos dos polos: la humanidad no podrá conseguir levantar los desafíos colosales, y evitar perder su camino, sino en tanto sea capaz de hacer ese trabajo sobre ella misma, que utilice esos desafíos como ocasión de una revelación, de un salto en su cualidad de ser, en su cualidad de conciencia. ¡La apuesta es «crecer en humanidad»!